

**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA**  
**DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA**

**Patrick Martins de Carvalho**

**O ENCANTAMENTO POÉTICO DO MITO EM PLATÃO E A CONVERSÃO  
DO OLHAR**

Brasília

2015

**PATRICK MARTINS DE CARVALHO**

**O ENCANTAMENTO POÉTICO DO MITO EM PLATÃO E A CONVERSÃO  
DO OLHAR**

Trabalho de conclusão de curso de graduação  
apresentado ao departamento de Filosofia da  
Universidade de Brasília, como requisito para  
obtenção do grau de Licenciatura em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Gabriele Cornelli.

Brasília

2015

**PATRICK MARTINS DE CARVALHO**

**O ENCANTAMENTO POÉTICO DO MITO EM PLATÃO E A CONVERSÃO  
DO OLHAR**

Trabalho de conclusão de curso de graduação  
apresentado ao departamento de Filosofia da  
Universidade de Brasília, como requisito para  
obtenção do grau de Licenciatura em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Gabriele Cornelli.

Aprovada em 10/12/2015

Banca examinadora

---

Prof. Dr. Gabriele Cornelli

---

Prof. Dr. Rodolfo Lopes

## **AGRADECIMENTOS**

Primeiramente agradeço aos meus pais, Francimar e Dilmar, pelo incentivo e assistência, que foram essenciais para alcançar meus objetivos. Não seria capaz de realizar algo sem a perseverança dos dois. Também agradeço ao meu irmão, Emerick, que sempre me alegrou nos momentos mais difíceis. Agradeço também a Myllena Lacerda, cuja presença ao meu lado é uma fonte de alegria e de companheirismo.

Agradeço a confiança do meu orientador Dr. Gabriele Cornelli, por acreditar no meu trabalho mesmo tendo tropeçado com meu projeto durante o caminho.

Agradeço também aos professores Antônio Kubitschek – que me inspirou quando estava dando meus primeiros passos junto à filosofia –, Nelson Gomes — por seus preciosos ensinamentos e suas aulas inspiradoras –, Loraine Oliveira – que me orientou, com sabedoria e paciência, na minha primeira pesquisa científica –, Pedro Gontijo – pelo apoio nos dois anos que participei do projeto PIBID –, Agatha Bacelar – pela partilha valiosa dos seus conhecimentos –, Rodolfo Lopes – pelas sugestões inestimáveis e a ajuda com livros para a pesquisa.

Ainda, a todos os meus amigos pela amizade e troca de ideias durante toda a graduação. Muito obrigado por ouvirem e entenderem as minhas frustrações e por sempre me incentivarem.

Agradeço especialmente a Dr.<sup>a</sup> Loraine Oliveira por toda a dedicação, gentileza e o rigor teórico exigido, o que possibilitou a coerência e a clareza do meu trabalho. Virtudes estas que me inspiraram a amar e a estudar Filosofia Antiga.

Por fim, agradeço a amizade do Arthur Nunes, que foi, enquanto viveu, uma estrela vibrante em queda livre.

## RESUMO

Essa pesquisa busca reavaliar o papel dos mitos no discurso de Platão na *República* e, a partir de uma reflexão crítica, mostrar como há no sistema educativo de Platão uma estratégia retórica para que a moral desses mitos se engendre profundamente na alma dos cidadãos de sua cidade. E isso se dá por uma razão – Platão acredita que há um encantamento poético próprio do discurso mítico que conduz os indivíduos a entrarem em sintonia com o belo. Dado seu repertório de imagens, Platão reivindica que o encantamento proporcionado pelo mito é resultado do aperfeiçoamento moral do homem. E sua sugestão é confirmada quando notamos que a progressão educacional dos homens na cidade se direciona rumo às qualidades mais divinas da alma.

**Palavras-chave:** *Platão; Mito; Moral; Encantamento; Mímesis;*

## **ABSTRACT**

This research aims to reassess the role of myths in Plato's discourse in the Republic and, based on a critical thinking, to show how a rhetoric strategy is present in the educational system of Plato so that the moral of these myths can be deeply engendered in the soul of the citizens of his city. This is a consequence of how Plato believes that there is a distinctive poetic enchantment of the mythic discourse that leads individuals to be in conformity with beauty. Given his repertoire of images, Plato claims that the enchantment provided by myths is a result of men's moral improvement. His proposal is confirmed when we observe that the educational advance of individuals in the city directs towards the most divine qualities of the soul.

**Keywords:** *Plato; Myth; Moral; Enchantment; Mimesis;*

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>7</b>
<b>1. A ESCRITA CONTEXTUALIZADA .....</b>	<b>10</b>
1.1 – Da Oralidade à Escrita.....	11
1.2 – Desafios da Escrita Platônica.....	13
1.3 – Função Retórica do Mito escrito e sua Polissemia.....	15
<b>2. A EDUCAÇÃO MORAL ATRAVÉS DOS MITOS.....</b>	<b>20</b>
2.1 – Os Mitos como uma Orientação Pedagógica.....	21
2.2 – Mimesis boa e Mimesis má: A transformação moral do homem.....	23
<b>3. A IMAGEM NO MITO E A IMPRESSÃO DE REALIDADE.....</b>	<b>28</b>
3.1 – Narrativa Mítica e Discurso Filosófico.....	29
3.2 – Imagem em Platão e os Limites do Discurso Mítico.....	30
<b>4. O OLHAR E O ENCANTAMENTO POÉTICO.....</b>	<b>34</b>
4.1 – O Olhar Sinóptico do Filósofo.....	35
<b>5. CONCLUSÃO.....</b>	<b>38</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....</b>	<b>48</b>

## INTRODUÇÃO

Platão recorre aos mitos em vários diálogos sempre que precisa tratar de problemas que são essenciais para sua filosofia, como, por exemplo, a criação do funcionamento do cosmos (*Ti.* 27a-b)<sup>1</sup>. Sendo assim, é importante se perguntar qual seu objetivo ao utilizar os mitos e para quais propósitos serão utilizados. A esse respeito, Barros (2008, p. 2) lança algumas hipóteses de interpretação do que seja o mito, pois, segundo a autora, podemos interpretá-lo de diversas formas, seja como uma ficção vulgar somente para divertir o leitor, como uma manifestação de cunho propedêutico para auxiliar seu pensamento filosófico, como um instrumento para formular problemas ou mesmo para fermentar especulações. O importante nesse tipo de pesquisa, portanto, é o de buscar apoio nos próprios textos platônicos.

O mito fornece então uma explicação e interpretação da vida e da natureza. Assim, por mais que o mito se distancie de certo conteúdo racional, ela tem por objetivo tratar de temas que por vezes não são acessíveis ou fáceis de tratar se utilizando somente de qualidades racionais e de um raciocínio lógico indutivo. Em oposição a essa postura tem-se Pieper (1998, pp. 53-4), que diz que em todos os aspectos os mitos em Platão sempre se referem ao sagrado, e, dizem respeito, portanto, à fé; com exceção de alguns mitos que podem dizer respeito a alguns problemas particulares, como é o caso dos mitos sobre a origem do cosmos, do além, e do destino das almas.

Inicialmente, no primeiro capítulo do trabalho, foi necessário tratar da escrita platônica por uma razão estrutural. Foi preciso antes investigar o esqueleto teórico no qual Platão está contextualizado para só então chegar a presente discussão, que busca refletir em que medida Platão converte o olhar e a moral do homem comum através das imagens míticas. E, também, como essa conversão parte de um encantamento e deslumbramento do homem frente ao mito.

---

<sup>1</sup> Sigo a edição do Centro de Clássicos Estudos e Humanísticos de Coimbra, com tradução do grego, introdução e notas de Rodolfo Lopes (2011).



Logo, o propósito aqui é compreender como o mito, por vezes, se separa de certa demonstração dialética, pois se desfaz de todo discurso conceitual e propõe, em certa medida, outra forma de apresentar seu discurso. Isto é, não mais revestido de formas abstratas, mas imagético; não mais ancorado em uma lógica dedutiva, mas sim narrativa; não mais argumentativa, mas focada na sugestão. Isso se dá por um motivo especial, pois ao dissociar o discurso mítico do discurso conceitual, o filósofo ganha terreno em uma área mais inexplorada, o que permite trazer um novo jogo imagético para aquilo que escapa da esfera da razão. Contudo, Platão não se desfaz completamente da demonstração dialética, pois como visto na própria *República*, os mitos finais pressupõem e estão intimamente ligados com os argumentos anteriores, de maneira que a dialética está articulada na progressão discursiva de Platão.

No segundo capítulo, pretendemos mostrar como a educação moral dos homens é um eixo central na dialética platônica, uma vez que esta nos fornece um rico material para entender melhor porque Platão busca, na *República*, dar um enfoque para a educação das crianças. Platão com isso quer, sobretudo, tratar da transformação moral desses jovens através das imagens míticas, que são aquelas histórias que as crianças conhecem, ouvem e assimilam desde a infância.

Desta forma, o terceiro capítulo é destinado a tratar da relação entre a imagem mítica e a verdade. Ora, os mitos platônicos buscam na sensibilidade estética, no sentimento religioso ou na imaginação a fonte para a interação e organização interna das suas ideias em vez de achar que a resposta só se dá através da argumentação. E é nesse sentido que uma das funções do mito é ser a representação de um conceito, não sendo o mito, por conseguinte, nem verdadeiro, nem falso, mas verossímil ou inverossímil. Pois é precisamente quando se precisa dizer algo que a simples forma argumentativa não parece alcançar - seja porque o sujeito não consegue compreender o discurso ou porque o objeto teórico não é tão fácil de conceituar -, que há no mito a capacidade de fornecer uma pluralidade de saídas interpretativas. Uma vez que a filosofia não parece dar conta de questões como a metafísica, Platão recorre ao discurso mítico para dialogar sobre essas questões em que a linguagem filosófica parece insuficiente<sup>2</sup>. Portanto, antes de qualquer afirmação filosófica sobre essas ideias de Platão, é preciso compreender essas

---

<sup>2</sup> Nuance que pode ser encontrada em todos os mitos platônicos, seja em diálogos como o da criação do mundo no *Timeu* (27a-b), no mito das almas de ouro, prata e bronze na *República* (414d - 415c), no mito de Gíges na *República* (359e - 360b) ou no mito de Er na *República* (614b - 621b), entre outros.

ideias através do percurso argumentativo que o próprio autor faz ao explorar os conceitos de *mímesis* boa e *mímesis* má, sendo, portanto, um conceito explorado no capítulo anterior para que faça sentido dentro do fio condutor argumentativo deste capítulo.

E, por fim, no capítulo quatro, temos a tese central do presente trabalho, seguindo as ideias de Platão e buscando conclusões a partir dos seus textos. Nele expomos a relação de deslumbramento do homem com o belo e o porquê do filósofo ser aquele que sabe conduzir o olhar e contemplar o belo em si mesmo. Sendo, por isso, o escolhido que deverá conduzir os outros à beleza. Depois, faz-se necessário definir o que é o encantamento poético a fim de fundamentar com a lente adequada a proposta do trabalho. Finalmente, tiramos conclusões filosóficas relacionando as ideias evocadas no corpo do texto com as teorias de Platão para determinar por quais vias ocorre esse encantamento na alma dos homens a ponto de transformá-los moralmente.

## **1. A Escrita Contextualizada**

## 1.1 DA ORALIDADE À ESCRITA

Uma questão importante em Platão é pensar em como a questão do mito está estreitamente ligada à sua forma de transmissão, a escrita. A respeito disso, Brisson (2002, p. 9) dirá que a importância de recorrer à escrita surge da necessidade de conservar um grande número de documentos valiosos e que esse desejo já se manifestava há muito tempo na Grécia Antiga. Como exemplo, temos obras da importância histórica como *A Ilíada* e *A Odisséia*, que surgem por escrito no início do século XI A.C. Dessa forma, compreendemos como a passagem da oralidade para à escrita teve um papel central na época de Platão.

Todas as formas de discursos proferidos por poetas, filósofos ou historiadores da época – de personalidades como Heródoto, Anaxágoras e Demóstenes – durante discursos públicos<sup>3</sup>, eram sempre redigidos em tribunais. A escrita, contudo, não se resumia aos discursos dessas personalidades, pois era intimamente ligada com a política grega de tal forma que, em cidades como Solón ou Atenas, as leis e os decretos das assembleias públicas eram redigidos metodicamente por especialistas e formalmente conservados para usos posteriores.

É evidente, então, que Platão é lúcido a respeito do domínio da escrita e reconhece os limites proporcionados por esse novo meio de comunicação. Brisson destaca dois pontos centrais que Platão percebe na escrita:

1) a escrita é somente uma imagem visual de um foco da alma que nos fornece a verdadeira realidade e, desde um ponto de vista estritamente ontológico, está bem longe dela. 2) a imutabilidade da escrita [...] (BRISSON, 2005, p. 9).

O primeiro motivo pelo qual Platão recorre à escrita parece ser por uma razão prática: o mito escrito permite romper com a tradição oral e com os compromissos dos gregos com a arte da memória. Este era um recurso natural dos poetas da época que, através de estratégias mnemônicas, buscavam nessa oralidade os versos que se legitimavam pela autoridade das musas por serem considerados, em certa medida,

---

<sup>3</sup> Com respeito a esses discursos proferidos em público, Sócrates reitera com a seguinte passagem: “ [...] uma arte de conduzir as almas através das palavras, mediante o discurso, não só nos tribunais e locais públicos, mas também em qualquer espécie de assembléia privada?” (*Phdr.* 261b).

inspirados por estas. No *Fedro*, Platão bem pontua a função que a formalização do discurso tem enquanto uma orientação da alma:

Tendo em vista que a função do discurso consiste na arte de conduzir as almas, na arte da psicagogia<sup>4</sup>, quem pretende tornar-se um orador de talento deve necessariamente conhecer quantas são as formas existentes na alma. Ora, há muitas espécies de homens, o que os leva a possuir caracteres diferentes. Uma vez estes caracteres discriminados, cumpre discriminar as variedades dos discursos. Há homens que serão persuadidos a renunciar, em virtude da sua natureza, por acção de uma espécie de discursos, inclusivamente às suas convicções, enquanto outros há que se manterão impermeáveis à influência desses discursos. O orador que tenha reflectido o suficiente sobre estas determinações deve discernir com rapidez, na vida prática, o momento apropriado para utilizar uma ou outra forma de discurso, ter o faro muito apurado, para seguir a pista mais conveniente (*Phdr.* 271d-e)<sup>5</sup>.

Entende-se, portanto, a razão pela qual Platão opta pela escrita: Brisson (2005, p. 10) aponta que o mito em Platão é um “discurso do outro”, em que pode-se discutir completamente a respeito da autoridade da tradição. Por esse motivo, por ser a verdade considerada a adequação entre discurso e realidade, a escrita é um tipo de discurso que se dedica à argumentação. Brisson, porém, também aponta que o mito é um “discurso para o outro”, no sentido que se pode exercer através da escrita uma autoridade e controle por meio da persuasão, e não da argumentação. Por ser o mito um relato inverificável, o que determina a sua assimilação é a fusão emocional que ele proporciona. Com isso, Brisson implica que Platão, por meio da escrita, acreditava ser possível desenvolver um texto argumentativo que tem a pretensão de dizer a verdade, sem por isso ter que abrir mão desse aspecto literário do mito.

Platão via no texto escrito a possibilidade de tornar lacunoso e ambíguo seu discurso, características importantíssimas na criação dos mitos. Que é, não só uma fábula ficcional com função de apoio textual, mas também é uma forma de representar temas filosóficos e guiar o leitor por quadros de leitura sem fechar o texto hermeticamente com uma conclusão já dada. Assim, o mito se destaca pela capacidade infinita de produzir significados que um texto metafórico pode proporcionar, pela

---

<sup>4</sup> Literalmente: orientação, persuasão da alma.

<sup>5</sup> Sigo a edição e tradução brasileira de Pinharanda Gomes (2000).

multiplicidade de significações possíveis que as narrativas míticas proporcionam e, assim, tornar o texto um espaço livre para experimentações.

## 1.2 DESAFIOS DA ESCRITA PLATÔNICA

No *Fedro*, Platão aponta para a cautela que políticos ou pessoas de certo prestígio tinham com a arte de fazer e proferir discursos. No diálogo, Fedro, ao discutir com Sócrates, afirma:

Sem dúvida, Sócrates, e tu sabes tão bem como eu que, regra geral, os homens mais poderosos e eminentes de cada cidade receiam escrever discursos por causa das críticas a que a posteridade os pode submeter, e até mesmo com receio de serem alcunhados de sofistas (*Phdr.* 257d).

Ao que Sócrates rebaterá dizendo que é justamente o que políticos ou oradores de renome desejam – exhibir orgulhosos seus discursos e seus escritos, pois isto é o que concede mais honrarias e elogios a eles. E, por esse motivo, Sócrates declara: “[...] Pois não vês que, nos escritos dos políticos, os citados em primeiro lugar são justamente aqueles que os costumam elogiar” (*Phdr.* 258a). E, na mesma passagem, ao relacionar a estrutura retórica do discurso com a retórica escrita, termina questionando Fedro: “Achas que um discurso desta natureza é muito diferente de um discurso escrito?”, Fedro prontamente responde que “não” (*Phdr.* 258a).

Uma das minhas pistas investigativas é que, ao questionar o papel do discurso oral e escrito, Platão parece estar antecipando algo que seria central na construção dos seus mitos na *República* – a persuasão e o encantamento através da imagem mítica (Ver capítulo 3). Uma prova parece ser a forma como Platão no *Fedro*, após uma breve discussão de Sócrates com o Fedro sobre o papel do discurso, recorre à imagem das musas e as sereias (*Phdr.* 259a-d), dizendo sobre elas:

[...] e compõem a música por elas preferida, pois, entre todas as musas, tendo o céu como objetivo primeiro e os problemas de ordem divina e humana, são elas que se fazem ouvir nos mais ternos cantos (*Phdr.* 259d).

Uma segunda evidência também se encontra no *Fedro*, quando Platão mostra como a persuasão em um discurso – seja escrito ou oral - não nasce de uma preocupação pelo o que é justo, bom ou mal, mas do que parece sê-lo, daquilo que “não com a verdade, mas com o que aparenta ser verdade” (*Phdr.* 260a). Por conseguinte, um dos perigos do discurso é que um orador que não conhece o bem ou o mal pode conseguir persuadir governantes ou mesmo um estado inteiro. E Platão reserva no *Fedro* sua preocupação:

Por isso, quando um orador, ignorando a natureza do bem e do mal, se dirige aos seus concidadãos, que sofrem da mesma ignorância, para os tentar persuadir a não tomarem a sombra de um burro por um cavalo, ou o mal pelo bem; quando, depois de ter ouvido as opiniões da maioria, a impele para o mau caminho, em casos como este, quais são, a teu ver, os frutos que a arte oratória pode colher daquilo que semeou? (*Phdr.* 260c-d).

Platão, se fixando na escrita, reproduz a agilidade que havia na investigação oral, e o motivo disso talvez seja porque no discurso que depende unicamente da memória, não há uma construção sólida. No momento em que se diz algo, percebe-se que o próprio discurso se desfez, e, nos ouvidos de quem ouve, o discurso sempre se transforma, modifica-se e torna-se uma quimera de retalhos. Platão parece perceber isso, sua escolha pelo texto escrito não é uma escolha ingênua. Especialmente por todo discurso retórico ser encarado sempre como um discurso verosímil no lugar de um discurso verdadeiro ou falso. Platão estaria convencido disso quando Sócrates diz para Fedro:

Pretendem os retóricos que não é necessário considerar o caso com modos tão solenes, nem estar com tantos rodeios. Com efeito, já no princípio da nossa conversa, tínhamos referido que um bom orador não carece de saber a verdade a respeito do que de bom e de justo há nas acções que os homens praticam, seja por temperamento, seja por educação. Não é necessário, para quem deseje ser um orador de talento, ao gosto corrente. Observa: nos tribunais, ninguém se preocupa com o conhecimento da verdade, cuidando-se apenas de saber o que é verosímil (*Phdr.* 272d-e).

Platão, em sua escolha pela escrita, parece convencido de que na oralidade há um risco maior de ser mal interpretado porque nem todo poeta reproduziria com absoluta fidelidade o discurso, enquanto que na escrita está na posse do filósofo criar e modificar a imagem a seu bel prazer. Assim, por mais ambígua que a imagem mítica

seja, o filósofo teria a consciência dos caminhos e lacunas textuais que seu texto proporcionaria. Platão parece interessado na escrita pela capacidade de tornar lacunosa a interpretação individual.

Por outro lado, embora Platão optasse por formalizar sua filosofia através da escrita, é necessário saber que Platão não é inteiramente a favor da escrita, pois vê com maus olhos a retórica do discurso escrito:

Sócrates – O maior inconveniente da escrita parece-se, caro Fedro, se bem julgo, com a pintura. As figuras pintadas têm atitudes de seres vivos mas, se alguém as interrogar, manter-se-ão silenciosas, o mesmo acontecendo com os discursos: falam das coisas como se estas estivessem vivas, se alguém interroga, no intuito de obter um esclarecimento, limitam-se a repetir sempre a mesma coisa. Mais: uma vez escrito, um discurso chega a toda a parte, tanto aos que o entendem como aos que não podem compreendê-lo e, assim, nunca se chega, a saber, a quem serve e a quem não serve. Quando é menoscabado, ou justamente censurado, tem sempre necessidade da ajuda do seu autor, pois não é capaz de se defender nem de se proteger a si mesmo (*Phdr.* 275 d-e).

Parece que ao compor discursos, Platão vê no autor que os escreve uma impossibilidade em contra argumentar, uma vez que seja interpretado erroneamente por um leitor posteriormente. E essa impossibilidade própria da escrita, a torna um terreno escorregadio, onde tudo aquilo que é dito, pode ser mal interpretado, sendo necessário que o autor seja invocado para esclarecer suas ideias. Entretanto, a impossibilidade óbvia não torna a escrita a armadura preferida de Platão para defender suas ideias, apesar de, por outro lado, a usar para veicular seus mitos e o fazer por uma razão.

### **1.3 FUNÇÃO RETÓRICA DO MITO ESCRITO E SUA POLISSEMIA**

No *Fedro*, o diálogo se inicia com uma longa discussão entre Sócrates e Fedro na tentativa de definir o que é o amor (*Phdr.* 227c) e esclarecer os perigos na relação entre o amante e o não-amante. Para Platão, o amor é um desejo (*Phdr.* 237d) e, como todo desejo, ele escapa ao poder do autocontrole. Sócrates, então, determina que o amor seja aquele desejo que nos arrasta, inevitavelmente, em direção aos prazeres e ao excesso (*Phdr.* 238c).



Assim, para Platão, há na alma das crianças um encantamento que o mito pode proporcionar ao considerar que há um apetite para o belo em todos, sejam amantes ou não-amantes. E não será essa dimensão afetiva que Platão evocaria através da construção dos seus mitos? O deslumbramento é parte essencial da relação dos jovens com os mitos, pois é preciso que a ideia desses mitos seja como uma semente que cresça lentamente em seus íntimos. Como pode ser visto, por exemplo, na explicação do mito das almas de ouro, prata e bronze. Para Sócrates, os filhos dos filhos dos homens dessa cidade acreditariam nesses mitos se contá-los tornasse-se uma prática desde a infância, pois de imediato os homens não acreditariam (*R.* 415d)<sup>6</sup>.

No discurso supracitado, porém, Platão dirá através de Sócrates que deve-se conceder mais favores aos não-amantes do que aos amantes, por estes não terem a capacidade racional prejudicada pelos excessos do amor e, assim, sabem fazer distinções mais claras e racionais (*Phdr.* 245b). Platão, enquanto voz de Sócrates, parece se conceder essa clareza de espírito – se colocando no lugar do não-amante – quando começa um diálogo determinando que, se Fedro quiser deliberar bem sobre “qualquer coisa”, há somente um modo de começar um discurso: conhecendo o objeto de deliberação.

Sócrates começa o mesmo diálogo evocando a clareza de espírito e a autoridade das musas:

Invoco-vos, Musas de canto cristalino, quer este epíteto vos tenha da suavidade do vosso canto, quer da vocação musical do povo lígio! Oferecei-me o apoio da vossa mão no discurso que este cavalheiro me obriga a pronunciar, para que o homem, cujo talento ele tanto admira, se torne ainda mais admirado! (*Phdr.* 237a – 237b).

Sócrates o finaliza dizendo “Ah, meu caro Fedro, não te parece que estou discursando sob os efeitos de uma divina inspiração?” (*Phdr.* 238c). Não seria esse apetite pelo belo do amante reivindicado por Sócrates no mesmo discurso? Portanto, quando Platão reconhece os defeitos do amante, não estaria desprezando o olhar

---

<sup>6</sup> Sigo a 11.<sup>a</sup> edição da Calouste Gulbenkian com tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira (2008).

sinóptico do amante porque esse olhar é o mesmo olhar que o filósofo deve ter sobre a realidade. É esse olhar, também, que liberta a alma do medo da morte por aspirar alcançar a totalidade e a universalidade do divino e do humano (R. 486 a-b).

Esse encantamento proporcionado pelas fábulas não é também um discurso retórico? Platão define a retórica como:

Pois bem, não te parece que a retórica é uma psicagogia, uma arte de conduzir as almas através das palavras, mediante o discurso, não só nos tribunais e locais públicos, mas também em qualquer espécie de assembleia privada? Uma arte que não varia consoante a grandeza ou a pequenez do assunto em vista? Uma arte cuja prática, isto é, cuja prática correcta, é tão louvável para tratar de assuntos correntes como de assuntos nobres? Não é isto o que tens ouvido dizer? (*Phdr.* 261a-b).

Platão parece deixar bem claro não só que a substância do discurso retórico pesa sobre as decisões de um governo como na condução das pessoas através de certo encantamento, mas no aspecto essencialmente polissêmico de certos discursos, seja oral ou escrito. Como exemplo, cita-se a forma assertiva com que Sócrates fala ao Fedro: “Passando agora ao eleático Palamedes por acaso não sabemos que falava com tanta arte que a mesma coisa parecia aos seus ouvintes, ora de uma maneira, ora de outra, em unidade e diversidade, ora imóvel, ora em movimento?” (*Phdr.* 261d).

Um segundo exemplo que parece confirmar essa tese é a do momento em que Sócrates interroga Fedro a cerca da estrutura do discurso retórico. Na passagem, Sócrates determina que haja debates em que concordamos com referência a certas coisas como algo que seja empiricamente comprovado, como é o conceito de ferro e prata. E, de forma análoga, têm-se casos em que as opiniões se divergem. O discurso retórico vive no segundo tipo de discurso, pois é o tipo de retórica que tem mais poder (*Phdr.* 263b). Assim, Platão estaria mostrando que aquele que deseja desenvolver a arte da retórica, primeiramente precisa entender a divisão sistemática a que esse tipo de discurso pertence, como especifica nessa passagem:

Em vista disso, quem pretenda dedicar-se à arte retórica deve ter começado por distinguir esses dois gêneros de assuntos, caracterizando cada um deles e, seguidamente, saber em que casos o povo tem dúvidas, e em que casos a dúvida não é possível (*Phdr.* 263b).

Não parece, portanto, ser nesse tipo de retórica que Platão insere seus mitos? Pois no momento em que o discurso dialoga com o leitor dos mitos, o leitor está frente a uma multiplicidade de interpretações possíveis que podem ser conceitos fixos ou em movimento e que dependem sempre da interpretação individual. Uma observação contundente é que não se pode imaginar que a escolha de Platão pela filosofia escrita seja algo meramente casual, não se pode conceber Platão como ignorante das vantagens e desvantagens que a oralidade fornecia, assim como da segurança e deficiências que um texto escrito implica.

Dessa forma, para representar o motivo, gostaria de supor conceitualmente que os mitos platônicos são como diversos túneis físicos, onde o leitor é orientado a vislumbrar dezenas de portas desses túneis, que leva cada uma delas por centenas de caminhos desconhecidos. Cada caminho pode te levar de um ponto 'A' a um ponto 'D', assim como um ponto 'B' pode te levar a um 'D', a um 'L' e a um 'K', e a uma centena de outros mais. Assim é o mito escrito, ele permite esse distanciamento, mas nunca se desvinculando completamente do próprio texto. Dessa forma, em razão de seu caráter essencialmente polissêmico, o mito permite essa pluralidade de interpretações que levam o leitor por uma infinidade de portas. O mito é um tipo de discurso aberto à interpretação, ele não leva de um ponto A até B, mas há uma infinidade de pontos, *ad infinitum*, e esse é o grande segredo do mito, é esta abertura da linguagem que interessa a Platão.

Para exemplificar o que argumentava a respeito da corrupção da alma dos homens, Platão representa seu raciocínio usando do mito de Gíges, como a passagem a seguir bem pontua:

Se, portanto, houvesse dois anéis como este, e o homem justo pusesse um, e o injusto outro, não haveria ninguém, ao que parece, tão inabalável que permanecesse no caminho da justiça, e que fosse capaz de se abster dos bens alheios e de não lhes tocar, sendo-lhe dado tirar à vontade o que quisesse do mercado, entrar nas casas e unir-se a quem lhe apetecesse, matar ou libertar das algemas a quem lhe aprouvesse, e fazer tudo o mais entre os homens, como se fosse igual aos deuses. Comportando-se desta maneira, os seus actos em nada difeririam dos do outro, mas ambos levariam ao mesmo caminho (R. 360 b-c).

Há diversos quadros de leituras possíveis nos diálogos de Platão. Portanto, um leitor que leia de forma distraída o mito de Gíges (R. 359e-360b) no livro II da *República*, pode apenas abstrair do mito a história de um homem que encontrou um anel mágico que o permitia se tornar invisível e, assim, matou o rei para ficar rico. Já em uma leitura mais minuciosa, o leitor identificaria que o mito trata inicialmente sobre a corrupção da alma e, como em um caso em que pudéssemos escolher livremente sermos maus, decidiríamos pelo caminho da vilania, pois essa fornece mais vantagens que desvantagens. Há subtextos implícitos em todos os mitos platônicos, e eles não são mero apoio textual sem objetivos claros. Para melhor entender esses objetivos, então, é preciso analisar o papel da educação moral do homem proposto por Platão na *República*.

## **2. A Educação Moral Através dos Mitos**

## 2.1: OS MITOS COMO UMA ORIENTAÇÃO PEDAGÓGICA

Na *República*, Platão apresenta o mito através de seu personagem Sócrates como um instrumento pedagógico (R. 519c), pois este tem a função de transformar as crianças da cidade. Platão dirá na *República*: “Eduquemos estes homens em imaginação, como se estivéssemos a inventar uma história e como se nos encontrássemos desocupados” (R. 376e) e o define assim por um objetivo pedagógico: as fábulas devem ser contadas às crianças desde a meninice, pois isso modelaria melhor as suas almas (R. 377c). Além disso, Platão vê que o homem pode ser transformado por essas imitações boas (R. 377c) – imitações que produzem na alma certas virtudes, como a moderação, a pureza e a coragem – e isso é um gatilho para transformar essas crianças em homens superiores (R. 395e). Esse tipo de retórica moralizante que Sócrates insiste ser necessário para eximir os homens de certas histórias se dá porque precisa transformá-los desde a infância e isso pode ser encontrado nessa passagem da *República*:

Por conseguinte, temos, parece-me, de exercer vigilância também sobre os que tentam narrar estas fábulas e de lhes pedir que não caluniem assim sem mais o que respeita ao Hades, mas que antes o louvem, quando não as suas histórias não são verídicas nem úteis aos que se destinam ao combate (R. 386b-c).

A respeito disso, algumas hipóteses são lançadas, o mito em Platão teria por objetivo apenas uma utilidade pedagógica ou também teria por função construir uma retórica moralizante? Podemos, no entanto, notar seu conteúdo moralizante já na estratégia política (R. 387b), pois o mito teria certo valor instrumental para ser usado como recurso para transformação do homem. Como pode ser visto, por exemplo, quando Platão fala do perigo que as imitações ruins dessas fábulas têm sobre as almas dos homens (R. 395d).

Enquanto isso, outros encontrarão no mito um instrumento para que Platão possa expor sua opinião sobre o mundo do devir, como é o caso dos mitos que tratam da

alma<sup>7</sup>. Platão também verá que esse modo de vida em que se busca o bem e a verdade é de extrema importância e essencial para a vida, pois demonstra como essa escolha para a vida filosófica já haveria sido feita em uma vida anterior, como vemos na narração de Er na *República*:

É aí, parece, que reside, para o homem, o risco capital; eis por que cada um de nós, pondo de lado qualquer outro estudo, deve preocupar-se sobretudo em buscar e cultivar aquele, em ver se está em situação de conhecer e descobrir o homem que lhe dará a capacidade e a ciência de discernir as boas e as más condições, bem como escolher sempre, e em toda parte, a melhor, na medida do possível (*R.* 618b).

Isto é, os mitos fornecem uma orientação, e aqui talvez se aproxime da ideia de mito como um método propedêutico, esse que tem por objetivo trazer à luz ideias abstratas que são por vezes difíceis de alcançar pelo método dialético.

No que diz respeito ao uso do mito nos diálogos platônicos, Cassirer dirá:

No pensamento e imaginação míticas não encontramos confissões *individuais*. O mito é uma objetivação da experiência do homem, não de sua experiência individual. É verdade que em tempos mais avançados encontramos mitos feitos por indivíduos, como, por exemplo, os famosos mitos platônicos. Mas aqui falta uma das mais essenciais características do genuíno mito. Platão criou os seus mitos com o espírito completamente livre; não se encontrava subjugado ao seu poder; pelo contrário, dirigia-o de acordo com as suas finalidades, que eram as do pensamento dialético e ético. O mito genuíno não possui esta liberdade filosófica, porque as imagens sobre as quais ele vive não são *conhecidas* como *imagens*. Não são consideradas como símbolos, mas como *realidades*. Esta realidade não pode ser negada ou criticada; tem de aceitar-se passivamente (CASSIRER, 2003, pp. 68-9).

Ou seja, os mitos criados por Platão não parecem ser apenas uma vaga intuição da verdade, mas sim verdades que podem ser transformadas em um jogo imagético de acordo com suas finalidades, visto que o mito em Platão não é parte de um saber coletivo, mas o saber de um único indivíduo que usa o mito de acordo com seus

---

<sup>7</sup> Um dos famosos mitos sobre o domínio da alma é o mito de Er contido na *República* (614b - 621b).

Dirá Platão no livro X: “Contava ele que, depois que saíra do corpo, a sua alma fizera caminho com muitas, e haviam chegado a um lugar divino, no qual havia, na terra, duas aberturas contíguas uma à outra, e no céu, lá em cima, outras em frente a estas” (*R.* 614b-c).

propósitos. Por outro lado, o mito genuíno não está sujeito à liberdade dialética gozada por Platão, pois suas imagens não são meramente imagens, mas realidades.

## 2.2 MÍMESIS BOA E MÍMESIS MÁ: A TRANSFORMAÇÃO MORAL DO HOMEM

Platão no exame da *mímesis* terá observado o aspecto degradante que algumas espécies de imitação carregam, e na qual sustenta sua afirmação de que a poesia que procede por via de imitação deve ser expulsa da cidade, o que se confirma no livro III:

Não tens observado que quando se pratica a imitação durante muito tempo e desde a meninice ela acaba por se converter num hábito e numa segunda natureza, infiltrando-se no corpo, na voz e no próprio modo de pensar? (R. 395d).

A essa crítica, ele acrescenta que os cidadãos não devem imitar os homens vis e covardes, ou a homens que insultam e enganam uns aos outros, ou mesmo que profiram palavras que ofendam a si mesmos ou aos outros, porque a esses acometem todos os males daqueles que vivem e desfrutam de vícios (R. 396a). Logo, a imitação desses acaba por corromper a alma e produz essa espécie de segunda natureza, intemperante e insensata (R. 395d), pois essas coisas, como o vício e a loucura, ao homem justo e bom só é necessário conhecer o que elas são, seu aspecto baixo e vil, mas não os convém imitá-las porque elas estão distante do bem e só é lícito ao cidadão que conheça as falas do homem do bem, pois somente ela convém imitar (R. 398b). Por outro lado, há outra espécie de imitação que não é condenada de todo por Platão<sup>8</sup>, que é a *mímesis* boa, essa categoria de imitação se enquadra naquelas imitações que reproduzem modelos dignos de serem seguidos. Como, por exemplo, ao interpretar comédias ou tragédias um artista deverá, de preferência, interpretar algum personagem que seja valoroso, sensato, piedoso e magnânimo, uma vez que ao imitar suas boas qualidades, não imitará ações vis e nem coisas vergonhosas (R. 396 c-d).

Assim, toda tentativa de uma análise platônica das artes, deve ter em vista que Platão busca reduzir a poesia e a arte à verdade e aos juízos morais mais elevados. Ou

---

<sup>8</sup> Platão reserva um caso específico onde um homem não deve imitar de forma alguma. Como, por exemplo, quando Platão afirma que os guardiões não devem ser imitadores (R. 395c). E o faz por um motivo: através do argumento de que um homem só pode exercer bem um ofício e não muitos, pois do contrário, se tentasse se dedicar em ambos, não se destacaria em nenhum deles.



seja, Platão vai estreitando o papel das artes miméticas e as reduzem essencialmente ao que é digno de ser admirado pelos cidadãos e para a formação dos guerreiros.

O papel da imitação na *República*, portanto, parece ter a potência para conceber, fixar e interiorizar conhecimento através dessas representações imitativas (*R.* 395d). Vemos isso quando Platão fala sobre o modo como mitos ruins podem exercer uma má influência nos cidadãos dessa cidade, uma vez que até a fraqueza dos deuses, por exemplo, dará força para que os outros desculpem seus próprios vícios:

É que, meu caro Adimanto, se os nossos jovens escutassem a sério tais palavras, e não troçassem delas, como indignas dos seres a quem se referem, dificilmente algum deles, sendo homem apenas, se julgaria indigno de proceder assim e se censuraria se lhe acontecesse, a ele também, dizer ou fazer alguma coisa neste gênero; mas muitos deles, por qualquer pequeno sofrimento, entoariam sem vergonha nem energia trenos e lamentos (*R.* 388d).

Ora, se observarmos atentamente as próprias tragédias gregas, encontraremos exemplos que ilustram como para o homem grego era estranho que os deuses, em sua integridade e excelência divina, se portassem com os mesmos vícios e paixões que os homens. Um exemplo famoso se encontra na tragédia *As Bacantes* de Eurípedes. Na peça, Penteu, rei de Tebas, é dilacerado por sua mãe e outras bacantes por não ter aceitado que as sacerdotisas da cidade cultuassem o deus Dionísio. Sua mãe, possuída pelo brômio, é a primeira a começar o sacrifício do filho no ritual em honra ao deus báquico e leva somente a cabeça do seu filho de volta a cidade. Cadmo, seu pai, fica horrorizado com o que sua filha fez a seu neto e a faz voltar do estado de transe que o deus a colocou. Pouco depois, o próprio Dionísio entra em cena e é repreendido por Cadmo que diz: “[...] mas foste longe demais contra nós.” ao que Dionísio responde de forma zombeteira: “Porque [ele, Penteu] ultrajastes a minha divindade”, por fim, Cadmo o adverte dizendo “Não fica bem aos deuses imitar as paixões dos mortais” (*Ba.* p. 98).<sup>9</sup>

De maneira análoga, para Platão, esses mitos, assim como a reprodução das fábulas e das histórias de Homero contadas às crianças, engendraria a frouxidão moral dos jovens. Visto como encontrariam nos maiores exemplos [os deuses], uma desculpa para que procedessem daquela forma (*R.* 388d).

---

<sup>9</sup> Sigo a edição da Ediouro e a tradução de David Jardim Júnior (1988).

Assim sendo, é necessário alcançar um acordo no que diz respeito à arte da imitação. Isto é, quais tipos de artes narrativas deveriam ser aceitos na cidade e quais se deveriam proibir. Ou, ainda, se devem-se aceitar algumas apenas em partes, em quais casos seria lícito proceder de tal forma? Inicialmente Sócrates assume que os guardiões não podem ser imitadores, primeiro porque retoma a ideia de que cada um deve exercer somente um ofício se quiser fazê-lo bem (R. 395 b-c). Segundo, Platão coloca em jogo o risco da *mimesis* má, porque se alguém imita algo por muito tempo, a imitação acaba por se infiltrar na alma como um hábito ou mesmo como uma segunda natureza, dominando o corpo, a voz e a maneira de pensar (R. 395d). À luz disso, a má imitação busca imitar as pessoas perversas e covardes e não deve ser estimulada, visto que traria uma frouxidão moral para os guerreiros, pois a imitação exige que o homem se amolde e se adapte (R. 396a). Logo, é necessário que prevaleça somente a imitação pura da virtude, e se imite somente homens virtuosos.

Um dos desafios na *República* é entender até que ponto uma teoria mimética pode ser um mecanismo de representações de objetos e o alcance dela como um mito a modelar e formar o caráter desses homens da cidade ideal. No entanto, a *mimesis* para Platão é dividida em níveis que devem ser aceitos na sua cidade: a primeira delas é formular quais tipos de mitos e artes narrativas devem ser aceitos e em qual nível elas podem ser consideradas prejudiciais. Na *República* (R. 386a-390c) Platão determina que a respeito das artes miméticas, é necessário primeiro revisar o papel dos mais poderosos na sociedade e no imaginário grego; isto é, revisar os mitos recorrentes, as histórias dos deuses, semideuses, heróis, e, por fim, dos homens influentes, pois deve-se manipular as histórias para que estas grandes figuras tenham apenas atitudes honráveis e virtuosas e que, por isso, devem ter suas atitudes imitadas e admiradas pelos jovens (R. 391d).

Todavia, entra-se em acordo que aos guerreiros é danoso o estatuto de imitadores, já que atentam ao fato de que a imitação prolongada se torna um hábito e natureza do corpo, que afeta os princípios. Sendo assim, aos guerreiros deveriam ser ensinadas (R. 394e – 395a) somente as virtudes que os tornariam melhores guerreiros, ao sapateiro os conhecimentos destinados a ser o melhor sapateiro, e assim por diante. Visando e, dessa forma, tendo como finalidade sempre o “bem” do seu ofício particular e o de ser o melhor naquilo que faz (R. 374b-c), uma vez que a aptidão deve ser, antes

de tudo, cultivada, dado que é uma faculdade que exige exercício para melhor desenvolvê-la, pois tende a piorar se não for exercitada corretamente<sup>10</sup>.

Não obstante, Platão não vê a arte como uma inimiga, posto que a arte tinha um papel central na cultura grega. Assim, era frequente encontrar estátuas para honrar os deuses, rituais que dizem respeito às cerimônias religiosas ou poesias para assegurar as tradições e que teriam por objetivo servir de guia no sistema educativo. Nessa concepção, a arte estava presente nos mais diversos aspectos da sociedade e tinha uma função específica, como o fato de preservar determinados valores de uma cultura.

Não são somente os poetas que devem ser vigiados, mas todos aqueles que participam na criação artística e promovem a educação na cidade, como as mães (*R.* 377c) e os mestres (*R.* 383c)<sup>11</sup>, de forma que preservem a imagem do bem e censurem as imagens relativas aos deuses e que exaltem os vícios e as qualidades baixas da alma, para que não corrompam a alma e o gosto dos cidadãos (*R.* 380b-c) e para que, assim, não germine uma fonte de corrupção em suas almas. Por conseguinte, é importante que procuremos sempre aqueles artistas que exaltam a beleza e o que há de mais verdadeiro e gracioso, a fim de que ensinassem desde a juventude que os homens devem amar e admirar o belo e sintonizar sua alma à beleza (*R.* 401d).

No entanto, Platão assegura uma função da imitação “A imitação deveria induzir desde a infância aos concidadãos a imitar a ideia do belo a amá-la e a sintonizar com

---

<sup>10</sup> Harold Osborne em seu livro, *Estética e Teoria da arte*, argumenta da seguinte forma a respeito do valor das finalidades que envolvem os ofícios dos artífices e dos artistas: “O valor social das “finalidades” dos seus ofícios particulares não estava muito claro para ele. Um sapateiro é perito no fabrico de sapatos de verdade, o carpinteiro na produção de mesas e cadeiras. O pintor, contudo, produz imitações ou cópias irreais de sapatos, cadeira, mesas e de todas as coisas visíveis sem ser perito em coisa alguma. Se presumirmos que o valor de qualquer manufatura é a sua utilidade, nesse caso a utilidade de um sapato pintado é inferior à de um sapato real. Assim também o poeta descreve qualquer coisa, tudo, sem ter, todavia, conhecimento técnico de nada. Foi principalmente por esse motivo que Platão não conseguiu conformar-se com a utilização dos poetas na instrução e educação dos jovens e lhe considerava inferiores aos manuais técnicos e científicos” (OSBORNE, 1974, p.34). Ou seja, se não se tem uma distinção clara entre o artista que cria e o artífice que é perito nas técnicas relativas ao seu trabalho, então se conclui que uma teoria da arte dentro da filosofia grega está, antes de tudo, subordinada a uma espécie de utilitarismo, que visa sempre uma utilidade das habilidades de cada um. Essa concepção funcionalista não tende a diminuir o papel das artes porque as obras de arte tinham uma finalidade integrada e uma função social, sejam por meio dos poemas épicos em honra aos deuses, heróis ou semideuses.

<sup>11</sup> Nessa passagem, Platão implica que não permitiria que os mestres [educadores] usassem certas histórias na educação dos jovens, como, por exemplo, a história de Ésquilo que narra que Apolo, ao cantar nos seus casamentos, elogiava a beleza da filha de Tétis. A questão da passagem, porém, é que fica implícito que haveria, portanto, mestres que ensinariam certas histórias para as crianças, mesmo que de formas censuradas.

ela” (R. 401d). Dito de outra forma, podemos entender que, para Platão, imitar e reproduzir o belo significa imitar e reproduzir belamente. O contrário também se verifica, imitar algo ruim, significa ganhar algo de ruim, o que torna-se prejudicial para o aparelho educativo que Platão busca construir desde o início da obra. Contudo, é cabível dizer que existe uma relação de identidade na experiência pessoal frente a um objeto artístico que copia a realidade, como se observa na pintura. E talvez nisso se observe o perigo da poesia, visto que há uma experiência subjetiva que depende das experiências individuais de cada um e que diferem quanto às qualidades emocionais que experimentam, como a um sentimento frente às qualidades de um objeto ou poesia que estão presentes nos objetos artísticos que procedem por meio de cópias sensíveis.

Platão reconhece que há imitações – boas e más – que tendem a contaminar (R. 395d) os homens que entram em contato com essa poesia, e que, além disso, muitas vezes ao contemplar essas obras, nós imitamos e nos tornamos próximos à elas. A partir disso, podemos interpretar que ocorre uma relação mimética entre os entes particulares e as ideias, que, por vezes, parecem se confundir.

Ao discutir arte Platão tinha por interesse sua relação com a educação e o resultado do impacto social desta, isto é, aquilo que a obra mostra e se sua finalidade é condizente com os conceitos aceitos e se essa finalidade é boa. Nisso entravam em discussão os critérios morais e técnicos e sua aplicabilidade na sociedade. Ou seja, Platão não repudia a arte no geral, mas sim reconhece o poder das artes e procura demonstrar especialmente o caráter perigoso da arte poética, pois sabe o poder de sua influência. É por isso que propõe excluir certos trechos da obra de Homero, que continham esse encanto sedutor que oferecia um caráter tão dúbio aos cidadãos (R. 387b). Assim, a partir da discussão desse capítulo se entende, então, a relação entre educação mítica e a moral, os riscos proporcionados pela arte poética, bem como a sintonia que a alma do homem deve ter com a beleza. Essa discussão sobre a pedagogia mítica é importante para a investigação seguinte que busca analisar como se instaura a narrativa mítica e os limites do discurso filosófico.

### **3. A Imagem no Mito e a Impressão de Realidade**

### 3.1 NARRATIVA MÍTICA E DISCURSO FILOSÓFICO

É bastante comum, mesmo tendo em vista o rigor filosófico, que filósofos lancem mão de certa dimensão fantasiosa para ultrapassar possíveis armadilhas argumentativas, isso se dá porque há um rigor que parece ser próprio da filosofia, e distanciamentos dessa natureza filosófica são vistos como uma má filosofia. Isso ocorre mesmo nas filosofias que se prescrevem mais analíticas e formais, como exemplos que podem ser encontrados na literatura filosófica, seja no *gênio maligno* de Descartes ou em uma leitura mais moderna do *super homem* Nietzscheano. A questão de dar uma esfera que extrapola a linguagem proposicional e que permite essas multi-interpretações facilita o trato daquilo que não pode ser explicado objetivamente em um texto formal. Dessa maneira, ressalta-se a diferença entre o discurso filosófico e o discurso mítico.

É simples entender como se dá esse processo, há duas maneiras de tratar da universalidade ou da verdade, seja pela correspondência com o mundo, seja pela representação de uma verdade, posto que a imagem tem esse poder de implicar a verdade em uma espécie de subtexto que é sempre implícito. No que se refere a esta distinção, Platão dirá a respeito do mito:

[...] não compreendes – disse eu – que primeiro ensinamos fábulas às crianças? Ora, no conjunto, as fábulas são mentiras, embora contenha algumas verdades. E servimo-nos de fábulas para as crianças, antes de as mandarmos para os ginásios (R. 377a).

Sobre essas funções do mito em Platão, Brisson argumenta e enfatiza a distinção entre o discurso estritamente argumentativo-filosófico e a narrativa mítica:

Para Platão, o mito apresenta, portanto, esses dois defeitos. É um discurso inverificável e frequentemente assimilável a um discurso falso (por razões de censura, quando ele se afasta de tal ou tal ponto defendido pelo filósofo). E é uma narração cujos elementos se encadeiam de maneira contingente, contrariamente ao discurso argumentativo cuja organização interna apresenta um caráter de necessidade. Mas não é por isso que Platão não abandona os mitos tradicionais aos quais ele faz abundante alusão em sua obra. E cria novos em função das circunstâncias. Por duas razões: uma de ordem teórica e outra de ordem prática (BRISSON, 2002, p. 77-78).

Portanto, como fazer esse paralelo? Sendo o mito uma linguagem metafórica que promove multi interpretações, como se identificaria o discurso verdadeiro nesse jogo linguístico platônico? O mito não estaria no âmbito das asserções verdadeiras e das falsas, mas sempre de uma hipótese plausível. Platão, se voltando contra a inteligência que se faz através da memória e do discurso decorado, parece, através de seus escritos, mostrar que há espaço também para a própria investigação escrita.

### **3.2 IMAGEM EM PLATÃO E OS LIMITES DO DISCURSO MÍTICO**

Ora, isso nos permite entender a tarefa hercúlea platônica de pensar os limites do discurso e, assim, o mito surge como uma saída possível escolhida por Platão para transcender o formalismo do discurso, o que torna essa tarefa possível. Além disso, nos dá matéria para pensar na distinção que podemos fazer entre discursos verdadeiros e falsos.

A questão imagética do mito em Platão é importante para se pensar em como o discurso mítico faria a transformação moral na alma do homem. O mito é um discurso que pretende reviver um passado esquecido, um sonho impossível e que busca se referir a um passado distante de uma comunidade, por mais fantasiosa que seja a narrativa mítica. Essa narração deve sempre ser mantida na memória de uma comunidade para que ela possa ser passada oralmente através das gerações, assim ficaria vívido na memória das pessoas. E isso aparece bem claro para Schüler quando compara o discurso das musas e os discursos platônicos:

Enquanto o discurso das musas apresenta significados desde sempre dados, o discurso platônico se põe a desvendar imagens do ausente, do desde há muito esquecido, da visibilidade invisível (SCHÜLER, 2001, p. 23).

Visto que o mito é uma fábrica de ilusões e artimanhas e que ele sobrevive como um malabarismo visual e imagético em que predomina a verossimilhança, coloca-se a questão: como pode uma linguagem que se permite ser essencialmente flexível criar uma correspondência com a realidade e, conseqüentemente, uma verdade universal? No caso do Mito de Gíges, Platão, através do discurso mítico, busca tratar da escolha consciente do homem pelo mal enquanto esta lhe parece vantajosa (*R.* 360c). Ademais, observa-se no mito certa pretensão de verdade e de correspondência com a realidade,

pois busca discutir temas que só podem ser pensados dentro de um contexto social e cultural, seja ao representar a verdade, o bem ou a justiça. A resposta, portanto, é que o mito se situa exatamente entre o retrato da verdade e nenhuma garantia de universalidade ou pretensão à verdade: este é o domínio do verossimilhante. Além disso, se as análises a cerca do mito em Platão se limitassem apenas a considerar o mito como mero recurso metafórico-fictício sem objetivo extratextual, não haveria espaço argumentativo e a discussão se tornaria estéril.

O mito parece se caracterizar como uma dimensão da realidade que se enraíza na alma daquele que as ouve, como será dito por Platão (*R.* 395d), e a razão disso deve-se à possibilidade que o mito tem de poder emular, distorcer e retorcer a realidade daquele que a ouve, por meio de representações imagéticas. Aqui torna-se necessário colocar a distinção de imitações boas e imitações más que Platão propõe e, conseqüentemente, sua aplicabilidade, como seria no mito das almas de ouro, prata e bronze, que Platão apresenta como uma boa mentira (*R.* 414b-c). Sendo o discurso essa arte que consegue ser flexível e sedutora, Platão mostra como se pode provocar esse encantamento imediato naquele que o ouve e demonstra como isso pode mudar a percepção dos homens sobre um mesmo conceito. Observa-se nesse exemplo ao questionar Fedro sobre a justiça:

Sócrates - Como procedem nos tribunais, os advogados das partes em litígio? Não procuram contradizer as afirmações um do outro? Ou não será assim? Fedro – É precisamente assim.

Sócrates – Contradizem-se, então, tanto sobre o que é justo como sobre o que é injusto?

Fedro – Exactamente como dizes.

Sócrates – E não achas então que, fazendo isso com arte, se pode conseguir a mesma coisa pareça aos homens ora justa, ora injusta, conforme as conveniências?

Fedro – Porque não havia de ser assim? (*Phdr.* 261c-d).

O mito das almas de ouro, prata e bronze (*R.* 414d – 415c) inicia-se com Sócrates propondo que, para justificar os infortúnios e privilégios sociais, é necessário



ensinar os cidadãos que suas vidas não foram mais que um sonho e que a educação que receberam não havia passado de uma simples ilusão (*R.* 414d-e). Quando, na realidade, passaram todos esses anos debaixo do chão, onde seus corpos foram crescendo assim como todos os objetos que existem, até que tudo ficou pronto e a terra deu a vida a todos (*R.* 414e), de forma que durante seus nascimentos, os deuses formaram todas as pessoas com materiais diferentes. Alguns tiveram atrelados às suas almas ouro, enquanto outros foram formados por bronze e prata (*R.* 415b-c), sendo todos irmãos, embora aqueles que fossem formados de ouro teriam o poder de mandar e estar em cargos importantes, uma vez que sua alma teria sido formada com esse material; enquanto outros teriam cargos de lavradores ou artesãos por suas almas terem sido feitas com ferro e bronze. Ao passo que alguns outros nasceriam com almas mistas, o que tornaria possível pensar o estatuto social elevado de alguns cidadãos, como pode ser encontrado nessa passagem:

Vós sois efetivamente todos irmãos nesta cidade – como diremos ao contar-lhes a história – mas o deus que vos modelou, àqueles dentre vós que eram aptos para governar, misturou-lhes ouro na sua composição, motivo por que são mais preciosos; aos auxiliares, prata; ferro e bronze aos lavradores e demais artífices. Uma vez que sois todos parentes, na maior parte dos casos gerareis filhos semelhantes a vós, mas pode acontecer que do ouro nasça uma prole argêntea, e da prata, uma áurea, e assim todos os restantes, uns dos outros (*R.* 415a-b).

Nesse mito, Platão parece valer como recurso argumentativo o poder que o mito tem de imprimir na alma daqueles que o ouvem uma verdade produzida. E nesse jogo de aparências, se aceita que os primeiros homens a ouvirem o mito não aceitariam como absoluta verdade que durante nossa criação os deuses atrelaram a nossa alma ouro, prata ou bronze. No entanto, com o tempo, para os filhos desses homens isso se apresentaria como uma verdade e cresceriam acreditando ser uma história verdadeira (*R.* 415d).

E, dessa forma, o mito teria essa correspondência com o mundo porque, segundo esse argumento elencado – da nobre mentira (*R.* 414c) –, Platão faculta ao mito a crença de que contém níveis de verossimilidade na vida prática. Uma vez que os homens são persuadidos do mito das almas de ouro, eles passariam a contar história para seus filhos e seus filhos para seus filhos (*R.* 415d). Dessa forma, o mito ganharia essa dimensão de verdade e, assim, conteria graus de realidade. E nisso se instala o problema da *arte*

*mimética* que foi tratada anteriormente, porque Platão implicitamente já pressupõe que há uma mudança no homem que ocorre através dessas histórias.

Ao mesmo tempo, é necessário levar em conta as proximidades que Platão faz da orientação retórica com a escrita e como os discursos escritos eram temidos pelos grandes políticos da cidade por medo do que fariam com seus escritos posteriormente e por correrem o risco de serem conhecidos como sofistas. Como se pode encontrar nessa passagem do Fedro:

Fedro – Sem dúvida, Sócrates, e tu sabes tão bem como eu que, regra geral, os homens mais poderosos e eminentes de cada cidade receiam escrever discursos por causa das críticas a que a posteridade os pode submeter, e até mesmo com receio de serem alcunhados de sofistas (*Phdr.* 257c-d).

Esse capítulo, então, sintetiza o poder imaginativo da imagem mítica em Platão, assim como procura demonstrar os limites retóricos do próprio discurso mítico. E essa discussão é importante para a reflexão seguinte, que busca demonstrar como o mito produz um encantamento sobre a alma dos indivíduos e, uma vez que o olhar do filósofo o permite ter um acesso à contemplação das ideias, é preciso refletir o que esse olhar privilegiado oferece ao indivíduo.

#### **4. A Conversão do Olhar e o Encanto Poético**

## 4.1 O OLHAR SINÓPTICO DO FILÓSOFO

Platão distinguirá o filósofo dos outros gêneros de amantes (seja da música, do espetáculo e de todos aqueles que se deslumbram frente às belas formas, as cores, e outras artes) porque, para Platão, estes homens não são capazes de se deslumbrar com a natureza do belo em si (R. 476b), uma vez que esse dom somente o filósofo detém<sup>12</sup>. Assim, poucos são aqueles que frente às coisas belas conseguem contemplar o verdadeiro belo, o belo em si. E há também aqueles que não têm a inteligência para deixar que sejam conduzidos ao conhecimento do belo mesmo por aqueles que conhecem e se comprazem com a natureza deste.

Para Platão, o filósofo se distingue radicalmente desse gênero de pessoas porque o filósofo é aquele que vive em vigília, jamais em sonho. Isso porque somente o filósofo reconhece o belo em si e sabe contemplá-lo sem, com isso, recusar aqueles outros corpos que participam do belo. Dessa forma, o filósofo não confunde o belo em si mesmo com os outros elementos que participam dele e nem comete o erro de achar que esses elementos que participam do belo, são o belo (R. 476c-476d).

Platão no livro VII da *República* determina ao elaborar a imagem do homem na caverna que há uma faculdade na alma de cada homem, assim como um órgão pelo qual este aprende (R. 518c), Platão, com isso, demonstra essa divisão entre o filósofo que é capaz de contemplar o belo em si mesmo por possuir essa faculdade de visão privilegiada, dos outros homens incapazes de ver. Platão comenta dessa educação dos olhos para a beleza: “[...] Dizem eles que introduzissem a ciência numa alma em que ela não existe, como se introduzissem a vista em olhos cegos” (R. 518c). Para isso, Platão demonstra como as perturbações visuais na alma são duplas, isto é, não vê bem aquele que parte da luz à sombra e nem o vê com clareza aquele que vai da sombra à luz (R. 518a). Consequentemente, Platão argumenta que antes de rir-se desse gênero de homens, devíamos nos perguntar se ele não estaria ofuscado por falta de hábito (R. 518a).

---

<sup>12</sup> Não é por acaso que Platão no *Fedro* define que o filósofo, por ser amigo da sabedoria e da beleza, é o único que contém asas em seu espírito e se assemelha a um deus porque sua alma recorda-se da beleza real (*Phdr.* 249c-d).

Com isso, Platão defende a possibilidade de exercitar esse órgão pelo qual se aprende porque dirá que essas qualidades da alma se aproximam de maneira íntima com as qualidades do corpo, e, assim, se não existem previamente, podem desta forma criar-se pelo hábito e pela prática (R. 518e). Não obstante, Platão reconhece que exercitar esse órgão do olhar não torna, por consequência, o homem bom (R. 519a).

O objetivo de Platão é que ao exercitarem essas partes da alma, esses homens sejam educados com uma divina finalidade – a ascensão para o divino bem:

E nossa função, portanto, forçar os habitantes mais bem dotados a voltar-se para a ciência que anteriormente dissemos ser a maior, a ver o bem e a empreender aquela ascensão [...] (R. 519d).

Para Platão, conhecimento e opinião se distinguem como os diversos graus de participação na verdade de quem está desperto e de quem sonha (R. 476d 5-6). É por esse motivo que Platão mapeia onde se situa o papel da opinião. Segundo o filósofo, “o conhecimento é do ser, a ignorância necessariamente é do não-ser, e entre conhecimento e ignorância situa-se a opinião” (R. 477 a 9 - 477b). Ora, aqueles que conversam sempre dentro do domínio da opinião, portanto, transitam por esses dois polos opostos e equidistantes, de um lado a verdade e de outro a falsidade. E entre esses dois valores situa-se o filósofo que tem seu passaporte para fora desse domínio em razão de um privilégio exclusivo de acesso às ideias e a contemplação do belo.

Platão define o belo da seguinte forma:

Quanto à Beleza – conforme já disse – ela sobressaía entre todas as ideias puras a que nos referimos. Depois que viemos para esta existência, é ainda ela que ofusca todas as coisas com o seu brilho, pois a visão é de facto o mais subtil dos nossos sentidos, embora não possa aperceber-se da Sabedoria! (*Phdr.* 250d).

Talvez, aqui se instaure o ponto central deste trabalho e que entra em sintonia com a tese de Torrano quanto ao domínio mítico. Torrano defende que há um olhar sinóptico que permite o filósofo distinguir a ideia dos que dela participam e nisso se vislumbraria a inteligência do pensamento mítico (TORRANO, 2013, p. 92). Sobre esse aspecto do mito, Torrano argumenta:

[...] mediante esse repertório tradicional de imagens, descrevem-se traços visíveis e com elementos sensíveis os aspectos fundamentais, a

estrutura e a dinâmica do mundo, enfim, tudo o que por sua grandeza e perenidade ultrapassa o alcance do olhar humano (TORRANO, 2013, p. 92).

Dessa forma, o filósofo parece ser aquele que consegue se esquivar dessa nebulosidade própria do olhar, por ser o único a ter acesso à contemplação das ideias e a real beleza. O que importa para o trabalho nessa definição é perceber como Platão, mais uma vez, pressupõe o aperfeiçoamento do homem para as qualidades mais divinas da alma, assim como ocorre ao pressupor que através dos mitos é possível transformar moralmente os homens que ouvem essas histórias desde a juventude.

## **5. Conclusão**

Esta pesquisa se propôs, como objetivo geral, comprovar que há nos mitos platônicos uma estratégia dialética para transformação do homem. Para se entender o percurso trilhado foram feitos quatro passos: primeiramente, foi preciso notar como Platão está preocupado com a educação das crianças, já que percebe que a tenra infância é o período que melhor se consegue modelar a alma dos homens, pois estes estão mais propensos a escutar todo tipo de fábulas e passam a guiar suas ações através dos exemplos dados por essas histórias (R. 377c).

Para Platão os mitos devem ser ensinados desde a juventude, visto que com eles será impressa uma imagem em cada jovem, tornando-o apto para o conhecimento. O ato de ouvir mitos transforma, esculpe e molda a alma daqueles que tiveram contato com isso na infância. Como pode ser visto nessa passagem da *República*:

- Ora pois, tu sabes que, em qualquer empreendimento, o mais trabalhoso é o começo, sobretudo para quem for novo e tenro? Pois é sobretudo nessa altura que se é moldado, e se enterra a matriz que alguém queira imprimir numa pessoa?

- Absolutamente.

- Ora pois, havemos de consentir sem mais que as crianças escutem fábulas fabricadas ao acaso por quem calhar, e recolham na sua alma opiniões na sua maior parte contrárias às que, quando crescerem, entendemos que deverão ter? (R. 377a-b).

Ainda na *República*, Sócrates dirá “persuadiremos as amas e as mães a contá-las às crianças e a moldar as suas almas por meio de das fábulas, com muito mais cuidado do que os corpos com as mãos” (R. 377c). Isto é, o mito traz consigo esse poder de esculpir certa forma na alma. A respeito do poder magnetizante dos mitos e das experiências artísticas, Muniz em *Platão Contra a Arte* bem pontua:

A arte potencializa a experiência sensível, intensifica as emoções a ponto de impedir a descoberta da natureza do sensível como imagem imperfeita da Forma, ou seja, impedir que sua deficiência seja exposta. A arte oculta a deficiência do sensível. Mas de que maneira? Tornando-o autossuficiente. Daí, a educação artística produzir massas de plateias fanáticas pelo audiovisual, fanáticas pelos espetáculos de imagens e sons. É nesse sentido que a arte é um treinamento para a estetização da experiência humana (MUNIZ, 2010, p. 33).



Sendo assim, a ideia aqui é de que o polimento da alma faz com que o indivíduo aja de acordo com a forma que foi instruída desde a infância, porque há um encantamento próprio da arte sobre os homens. Logo, podemos entender que a verdade que Platão encontra no mito é essa habilidade que o mito tem de moldar a alma de um homem da maneira correta, de modo que essa forma correta e virtuosa seja impressa em sua alma.

No segundo passo da pesquisa foi necessário analisar se os diálogos platônicos teriam por finalidade formar o indivíduo a partir do método dialético. E, além disso, questionar o papel do mito dentro do esqueleto teórico de Platão.

Em toda a história da filosofia antiga podemos distinguir dois tipos de atividades frequentes no que diz respeito às atividades filosóficas, por um lado haveria uma escolha e prática de um modo de vida, e de outro o discurso filosófico que determina esse modo de vida, mas que é ineficiente ao tentar exemplificar o que é essencial para essa filosofia.

Por isso é necessário entender que o uso dos mitos em Platão é objeto de contenda e dúvida, pois as explicações de Platão parecem, com frequência, estarem ligadas a uma noção de verossimilhança. O mito não é um método para buscar a verdade, mas antes disso é um meio que se tem para expor o verossímil. O mito não propõe dar uma verdade, mas antes disso oferecer uma hipótese plausível. A respeito disso, Brochard dirá que o mito mesmo que não verificável, sugere o provável (BROCHARD, 2013, p. 6). E é nesse ponto que Platão reforçará seu argumento de que deve-se rejeitar o que há de danoso dos mitos, em uma dimensão ético-política, pois essa ilusão poética criada pelo mito refletir-se-á de maneira prejudicial na alma do homem.

Pois bem, se o mito não tem por objetivo a verdade, é sensato supor que ele tem por objetivo atingir certa pluralidade de sentidos. E, portanto, esse sentido precisa ser interpretado e decifrado no conjunto imagético que o próprio mito se põe. O objetivo principal dos mitos é o de contar uma história que tenha por finalidade demonstrar certa realidade. O diálogo tem por função fazer os interlocutores praticarem uma "forma de vida", pois no instante em que dialogam e se compreendem como sujeito eles se transcendem a si mesmos. Terá o mito a mesma função?

O que tem importância aqui é o conteúdo pelo qual o diálogo transforma o homem, pois no momento em que o diálogo entra em choque com a limitação da linguagem, o mito é usado como recurso retórico de Platão para lidar com as próprias barreiras da linguagem.

Barros questionará com propriedade se o mito é uma resposta racional dentro do esquematismo conceitual platônico:

Em todo caso, perguntamos: não teria sido o apelo ao mito uma resposta racional aos próprios limites da estrutura da razão e uma valorização funcional da mesma, enquanto potência redentora – e, no caso, disciplinadora, da capacidade humana de fabulação? Até que ponto essa ambiguidade, entre mito e dialética, assim tratada por Platão e tão íntima do seu pensamento, não pode ser vista como uma forma de enfrentar os desafios da pesquisa, um estímulo à busca permanente, tal como nos sugere Sócrates, no *Mênon*? (BARROS, 2008, p. 5).

Embora os mitos verossímeis não apresentem a realidade tal como é, tem em si um conteúdo que ultrapassa sua esfera conceitual, pois molda a alma de tal forma que tem por efeito produzir um bom comportamento, e, por isso, o mito apresenta algum conteúdo de verdade. Todavia, não se deve entender ‘verdade’ no sentido de que a linguagem mítica está conectada à realidade, mas entendê-la como uma ferramenta que tem certa funcionalidade.

Todo esforço de Platão ao usar a dialética na forma em que se encontra nos diálogos para a transformação do homem é antes uma tentativa de "voltar-se para a vida intelectual e espiritual" (HADOT, 1999, p. 102), isto é, haveria uma transformação interna que deve levar o homem sempre a praticar os atos mais virtuosos e elevados. Pois quando Sócrates fala na *República* sobre as virtudes como um grau elevado de saber, ele queria dizer que somente através do bem é que se pode alcançar a verdade, pois esta merece ser estimada sobre todas as coisas (*R.* 389b). Isto é, a virtude, para Platão, faz com que o homem que a possui, deseje sempre praticar o bem, pois entende o bem como uma virtude que está além do mundo sensível (HADOT, 1999, p. 102-103). Como explicitará Hadot:

Parece que Sócrates admitiu implicitamente existir em todos os homens um desejo inato do bem. É também nesse sentido que se apresentava como um simples parteiro, cujo papel limitava-se a fazer que seus interlocutores descobrissem suas possibilidades interiores (HADOT, 1999, p. 62).

A saída que Barros apresenta é que devemos recorrer à valorização que Platão faz da opinião verdadeira, pois essa posição abriria espaço para certo probabilismo. De forma a interpretar o mito como uma expressão, e não como ciência ou uma diversão do filósofo. O mito seria assim interpretado como uma opinião verossímil (BARROS, 2008, p. 3).

Em terceiro lugar, foi observado que, para Platão, viver filosoficamente exige uma transformação em um nível espiritual e intelectual e necessita-se de uma conversão da própria alma do homem, como sugere a seguinte passagem:

A presente discussão indica a existência dessa faculdade na alma e de um órgão pelo qual aprende; como um olho que não fosse possível voltar das trevas para a luz, senão juntamente com todo o corpo, do mesmo modo esse órgão deve ser desviado, juntamente com a alma toda, das coisas que se alteram, até ser capaz de suportar a contemplação do Ser e da parte mais brilhante do ser. A isso chamamos o bem. Ou não? (R. 518d).

E essa pista teórica da conversão do homem encontrada na *República* foi fundamental para se alcançar o objetivo da pesquisa, que é fundamentar como há em Platão essa ambição por reformar moral e espiritualmente o homem.

Existem inúmeras práticas e exercícios espirituais que Platão demonstrará e que, para alcançá-las, o filósofo deverá ser virtuoso, de forma que aquele que pratica o bem estaria em harmonia com o universo e assimilaria em certo sentido à divindade. Como diz Platão no *Timeu*:

Timeu: É bem certo, ó Sócrates, que todos quantos partilhem o mínimo de bom senso, sempre que iniciam algum empreendimento, pequeno ou grande, invocam sempre, de algum modo, um deus. Quanto a nós, que nos preparamos para produzir discursos sobre o universo – sobre como deveio ou se de facto nem o toca o devir –, caso não tenhamos perdido por completo o discernimento, é inevitável que invoquemos deuses e deusas, bem como roguemos que tudo o que dissermos seja conforme o seu intelecto e esteja em concordância com o nosso. E no que respeita aos deuses, seja esta a nossa invocação (Ti. 27c).

Platão não entrará em detalhes a respeito da prática desses exercícios no *Timeu*, algo que veremos com mais detalhes em outros diálogos, como é o caso de *A República*, em que Platão diz que o homem deve buscar sempre a sabedoria e que deve saber

conservar a calma mesmo na infelicidade, sem revoltar-se<sup>13</sup>. Com o auxílio desses exercícios, podemos mudar nossas disposições interiores para as desventuras que a vida pode nos causar, pois, observa Platão, não pode-se definir o que é uma coisa boa e má em certas ocasiões, então basta que saibamos manter a calma e não nos revoltamos contra qualquer infortúnio, já que essas coisas não merecem ser levadas em conta como se fossem grandes preocupações – é necessário que consideremos as coisas naquilo que elas são.

Outra prática platônica seria o de ver na filosofia uma espécie de exercício para a morte. A respeito de uma passagem no *Fédon*<sup>14</sup>, Hadot dirá:

Sócrates declara que um homem que passou sua vida na filosofia tem, necessariamente, coragem para morrer, pois a filosofia é apenas um exercício para a morte. E ela é um exercício para a morte pois a morte é a separação entre alma e corpo, e a filosofia dedica-se a desligar sua alma de seu corpo. O corpo, com efeito, causa-nos mil problemas, por causa das paixões que engendra, das necessidades que nos impõe. É necessário que o filósofo se purifique, isto é, que se esforce para concentrar e unir a alma, para libertá-la da dispersão e da distração que lhe impõe o corpo. (...) Esse exercício é indissoluvelmente ascese do corpo e do pensamento, despojamento das paixões para alcançar a pureza da inteligência (HADOT, 1999, pp. 105-106).

Na *República*, o que é demonstrado é que uma filosofia para a morte não é mais do que esse exercício que tem por função libertar a alma do medo da morte:

- Além disso, é preciso examinar o seguinte, se se quiser distinguir uma natureza filosófica da que o não é.

Examinar o quê?

---

<sup>13</sup> Ao argumentar sobre quais os fatores que levavam os homens a se entregarem às lamentações, Platão aconselha que sempre se busque o bem, independente das adversidades que se abatem sobre os homens, como pode ser visto no livro X da *República*: “A lei diz que o que há de mais belo é conservar a calma o mais possível nas desgraças e não se indignar, uma vez que não se sabe o mal e o bem que há em tais acontecimentos, nem se adianta nada, positivamente, em os suportar com dificuldade; nem tudo o que é humano merece que se lhe dê muita importância; e o que poderá acudir-nos o mais depressa possível é entravado pelo desgosto” (R. 604 b-c).

<sup>14</sup> Sigo a edição e a tradução da editora Nova Cultural, com notas de José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa (1991).

- Que não tenha, sem que tu o saibas, qualquer baixeza; porquanto a mesquinhez é o que há de mais contrário a uma alma que pretende alcançar sempre a totalidade do tempo e a totalidade do ser, supões que é capaz de julgar que a vida humana tem grande importância?

- É impossível – replicou ele.

- Uma pessoa nessas condições tão-pouco terá a morte na conta de uma coisa terrível?

- Nada disso.

- Por conseguinte, uma natureza covarde e grosseira não poderia ter parte na verdadeira filosofia, segundo parece.

- Acho que não (*R.* 486 a-b).

Deste modo, a alma deve sempre desejar um olhar do alto sobre toda a realidade, e o espírito aspirar incessantemente a compreender a totalidade das coisas divinas e humanas. O homem que é dotado dessa elevação de espírito que contempla todos os tempos e todas as coisas, não acharia nada de grandioso na vida humana, e, sendo assim, não teria porque temer a morte. Logo, esse exercício de tender sempre a abraçar a totalidade da realidade de modo universal permite ao homem vencer o medo da morte.

Coisa parecida encontra-se no *Teeteto*<sup>15</sup> onde trata-se do olhar do alto para as coisas que estão abaixo, em que Platão concebe o pensamento como um voo que passeia e viaja por toda parte (*Tht.* p. 173-176). Portanto, é a partir dos exercícios e da dialética que se consegue produzir na alma daquele que ouve um saber que se iguala ao da virtude, porque para que alguém tome para si esse discurso e queira fazer esses exercícios espirituais, é necessário que se tenha uma ideia do que é filosofia. Sendo assim, Platão escolherá a forma, que é a do diálogo, por dois motivos, dirá Hadot (1999. p.112), por um lado, porque esse gênero literário que colocava Sócrates como um personagem era muito comum e, segundo, porque essa forma que adquiria o diálogo "socrático" permitia que Platão trabalhasse sua ética de forma bem expositiva.

---

<sup>15</sup> Utilizo a edição da Calouste Gulbenkian com a tradução de NOGUEIRA, A. M., & BOERI, M. (2005).

No último passo da pesquisa foi necessário mostrar como Platão recorre a diversos jogos imagéticos e retóricos para por fim poder transformar os cidadãos da sua cidade ideal. Por isso, podemos entender que a proposta de Platão é política, no sentido de que ele acredita que com a aplicação da educação adequada aos guerreiros de alto prestígio da cidade ideal, pode-se mudar a vida política. Ou seja, toda articulação de imagens em Platão, como é feito nos mitos, não tem por função apenas tratar abstratamente do tema. Mas para Platão, segundo Hadot:

O "ofício de filósofo" consiste em agir. Se ele procura desempenhar um papel político em Siracusa, é para não passar, a seus próprios olhos, "por um belo palrador", incapaz de agir (HADOT, 1999, p. 94).

O filósofo não teria por objetivo somente contemplar a vida e discorrer sobre os mais variados temas que não têm qualquer equivalência no mundo, mas antes disso, a tarefa do filósofo seria a de que ele se apropriasse dessas ideias e as colocasse em prática. Sobre o fato de Platão buscar formar jovens que estejam aptos a exercer a vida política, Hadot dirá:

Os sofistas pretenderam formar os jovens para a vida política, Platão quis fazer isso dotando-os de um saber bem superior àquele que os sofistas poderiam fornecer-lhes, de um saber que, de uma parte, será fundado sobre um método racional rigoroso e, de outra, segundo a concepção socrática, será inseparável do amor do bem e da transformação interior do homem. Ele não quer somente formar hábeis políticos, mas homens. Para realizar sua intenção política, Platão deve fazer um imenso desvio, isto é, criar uma comunidade intelectual e espiritual que será encarregada de formar, levando o tempo necessário, os novos homens (HADOT, 1999, p. 94).

O objetivo de Platão é buscar homens preparados para exercer a vida política, mas entende que para isso é necessário primeiro educar o espírito dos jovens, e por isso faz uso do mito, pois percebe que o mito é uma ferramenta que provoca uma transformação interior que conduz o jovem a exercer sobre si mesmo certa vigilância com respeito aos seus atos. E isso faz com que julguem racionalmente sobre suas próprias atitudes de forma que buscarão fazer sempre o bem, e isso os tornarão aptos a exercerem a vida política.

Ainda segundo Hadot, Platão sempre mantém em vista a transformação do homem, pois através da sua concepção de cidade ideal, parece sugerir que eles – os

cidadãos – podem ao menos entender que devem governar seu próprio eu com respeito às regras e determinações dessa cidade (HADOT, 1999, p. 95).

Hadot destaca que, para Platão, toda educação desses jovens seria feita dentro desta comunidade ou grupo, e assim que atingissem certa maturidade, esses mesmos filósofos deveriam dedicar-se à dialética (HADOT, 1999, p.98). Primeiro porque a dialética era de suma importância para a formação desses cidadãos, pois os filósofos iriam governar essa cidade ideal, e é de igual importância que conhecessem a dialética, na medida em que essa modificaria e melhoraria o discurso político, posto que essa produziria uma espécie de domínio do raciocínio correto.

O discurso dialético não é apenas uma ferramenta lógica, ela é, antes disso, um exercício espiritual que deve provocar naquele que a escuta uma transformação interna. Deve, portanto, o discurso escrito se dirigir ao bem e à virtude, como Platão bem exemplifica nessa passagem do *Fedro*:

Os melhores de todos os discursos escritos são os que têm por fim servir de memorandos aos que conhecem tais discursos e somente nas palavras cujo fito é a instrução, assim se gravando na alma, sobre o que é justo, belo e bom, somente nessas encontramos uma perfeição digna dos nossos esforços (*Phdr.* 278a).

Pondo isso em perspectiva com a tese de Hadot a respeito da filosofia antiga, tem-se que:

A filosofia consiste no movimento pelo qual o indivíduo se transcende em alguma coisa que o supera, para Platão, no *logos*, no discurso que implica uma exigência de racionalidade e de universalidade. Além disso, esse *logos* não representa uma espécie de saber absoluto; trata-se de fato, do acordo que se estabelece entre interlocutores que são levados a admitir certas posições em comum, acordo no qual eles superam seus pontos de vista particular (HADOT, 1999, p. 100).

Ou seja, havia certa investigação das ideias que era representada sempre como um diálogo, Platão mesmo acreditava no pensamento como um diálogo: "Pensamento e discurso são a mesma coisa, salvo que é o diálogo interior e silencioso da alma consigo mesma que denominamos pensamento" (*Sph.* 263e).<sup>16</sup>

---

<sup>16</sup> Sigo a edição e a tradução de José Trindade Santos (2012).

Por fim, os mitos na filosofia de Platão não parecem ter por função apenas edificar um sistema teórico e metódico qualquer sobre a realidade, mas antes disso ele busca transformar aquele que ouve o diálogo, e que esse ato o leve a conhecer o bem e praticar as virtudes mais elevadas.

Quando argumenta:

Por conseguinte, as outras qualidades chamadas da alma podem muito bem aproximar-se das do corpo; com efeito, se não existiram previamente, podem criar-se depois pelo hábito e pela prática. Mas a faculdade de pensar é, ao que parece, de um carácter mais divino, do que tudo o mais; nunca perde a força e, conforme a volta que lhe derem, pode tornar-se vantajosa e útil, ou inútil e prejudicial (*R.* 518e).

Platão está reforçando a tese de que há qualidades que tomam parte física e espiritualmente a alma dos homens (*R.* 518e), mas a faculdade de pensar é, dentre todas, a mais valiosa. Por isso os mitos contados desde a infância têm uma função crucial que refletir-se-á na vida moral dos homens. É uma vez que os homens virem os seus olhos para as coisas do alto, conhecerão a verdade e poderão satisfatoriamente cuidar da cidade (*R.* 419c). Para Platão, portanto, os mitos enquanto uma dimensão verossímil tem o poder de imprimir uma marca indelével que moldará moralmente o pensamento e a alma dos homens, transformando-os e conduzindo-os sempre à prática do bem e da virtude.

---



## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### Fontes Primárias

PLATÃO. *A República*. 11.<sup>a</sup> edição. Tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira, Editora Fundação Calouste Gulbenkian. Lisboa, 2008.

PLATÃO. *Fedro*. Tradução e notas de Pinharanda Gomes, Coleção de filosofia & Ensaaios, Sexta edição, Guimarães Editores. Lisboa, 2000.

PLATÃO. *Fédon*. Os Pensadores, tradução e notas de José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João CruzCosta. Nova Cultural. 5º Edição, São Paulo, 1991.

PLATÃO. *Teeteto*. NOGUEIRA, A. M., & BOERI, M. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2005.

PLATÃO. *Timeu - Crítias*. Tradução do grego, introdução e notas Rodolfo Lopes, Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, Coimbra, 2011.

PLATÃO, *O Sofista*, Tradução José Trindade Santos, Fundação Calouste Gulbenkian, Coleção Textos Clássicos, 1ª Edição, 2012.

### Fontes Secundárias

BARROS, Gilda Naécia Maciel. *Mito e Paideia*, FEUSP, 2008. Acesso em 23/02/2013 em [http://www.hottopos.com/notand\\_lib\\_10/gilda.pdf](http://www.hottopos.com/notand_lib_10/gilda.pdf)

BRISSON, Luc, *A Atitude de Platão a Respeito do Mito*. 2002, p. 77-78.

BRISSON, Luc. *Platón, las palabras y los mitos - ¿ como y por qué Platón dio nombre al mito?*, Traducción José M.<sup>a</sup> Zamora Calvo, Abada Editores – Lecturas de Filosofía, 2005.

BROCHARD, Victor. *Les mythes dans la philosophie de Platon*. In: La theorie platonicienne de la participation d'après le Parménide et le Sophiste (Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne, Paris:Vrin, 1926), 2013.

CASSIRER, Ernst, *O mito do Estado*, Editora Codex, 2003, pp. 68-9.

EURÍPEDES. *Medéia, As Bacantes, As Troianas*, Tradução de David Jardim Júnior, Ediouro, 5ª edição, Rio de Janeiro, 1988.

HADOT, Pierre. *O que é filosofia antiga?*. Editora Loyola, tradução de Dion Davi Macedo, São Paulo, 1999.

MUNIZ, Fernando. *Os filósofos e a arte - Platão contra a arte*. Editora Rocco, Rio de Janeiro, 2010.

OSBORNE, Harold. *A apreciação da arte*. Tradução de Agenor Soares Dos Santos, Editora Cultrix. São Paulo, 1970, p. 116.

OSBORNE, Harold. *Estética e teoria da arte*. Tradução de Octavio Mendes Cajado, Editora Cultrix. São Paulo, 1974.

PIEPER, Josef. *Sobre Los Mitos Platónicos*. Herder, 1998.

SCHÜLER, Donaldo. *Eros - Dialética e retórica*. Edusp. São Paulo, 2001, p. 23.

TORRANO, Jaa. *O Pensamento Mítico no Horizonte de Platão*. São Paulo: Annablume Clássica, (Coleção Archai: as origens do pensamento ocidental), 2013.